UN SENS POSIBIL AL SPERANŢEI ÎN MITUL PANDOREI

DE

SIMINA NOICA

Dacă sensurile speranţei la Hesiod ar fi cele de amăgire, de consolare vană, aşa cum apar în puţinele cazuri cînd o invocă el, atunci soluţia mitului Pandorei ar fi simplă şi lipsită de orice adîncime (cum s-a şi sugerat adesea), astfel că nu ar justifica întîrzierea comentatorilor, de-a lungul veacurilor, asupra acestui mit.

Totuşi, cei mai mulţi interpreţi au simţit ceva mai adînc aici, chiar dacă s-au oprit la litera legendei, ori nu au ajuns întotdeauna să dea o soluţie clară.

Vom începe prin a indica pe scurt datele mitului, raportate la vechiul ciclu indo-european de legende ,,alimentare'', apoi cele mai de seamă interpretări ale lui odată cu începutul veacului. Numai că, echivocul tulburător al conceptului de speranţă, aşa cum reiese din legenda aceasta, pare să nu poată fi luminat altfel decît pe linia adîncită a conceptului şi a funcţiilor lui în viaţa spirituală greacă, aşa cum se va vedea ulterior.

★

Hesiod s-a oprit de două ori asupra legendei Pandorei şi, de fiecare dată, a însoţit-o cu cea a lui Prometeu. Vom lăsa-o de-o parte pe aceasta din urmă, cît şi tratarea ambelor mituri din Teogonia, întrucît ele nu prezintă nici o contingenţă cu conceptul de *elpis*. În schimb, vom stărui asupra unui singur episod, cel al pithosului Pandorei în care a rămas închisă speranţa.

Iată, pe scurt, datele mitului.

Zeus, amăgit de Prometeu în urma sacrificiului de la Mecone [1] şi încă o dată mîniat pe titan care-i furase focul, spre a-l da pămîntenilor, îşi pune în gînd să se răzbune, lovindu-i pe oameni. Într-adevăr, la porunca lui, Hefaistos plăsmuieşte din argilă o frumoasă întruchipare omenească. Împodobită de zei cu toate darurile, Pandora [2], căci de ea va fi vorba, e călăuzită de Hermes pe pămînt. Epimeteu, căruia îi fusese adusă, uluit, uită de sfaturile fratelui şi primeşte ,,cutia'', vicleanul dar al zeilor. Şi iată că, dintr-odată, răul se abătu asupra pămîntenilor : ,,Seminţia oamenilor trăia înainte vreme de o parte şi la adăpostul relelor, al trudei aspre şi al dureroaselor boli (90 — 92). Dar femeia, prinzînd cu mîinile capacul uriaş al pithos-ului, le-a dat drumul afară, copleşindu-i astfel pe oameni cu tristele griji. Singură *Elpis* a rămas acolo în încăperea de netrecut, sub buza vasului, şi nu a zburat afară ; căci ea, Pandora, a şi pus capacul prin voia lui Zeus, cel care poartă egida şi adună norii. De atunci, fără de număr, durerile rătăcesc printre oameni : pămîntul e plin de rele, plină şi marea !

[1] *Teogonia*, vs. 535 şi urm.

[2] Pandora = ,,darul tuturor zeilor''; dar şi alte interpretări.

StCl, XVI, 1974, p. 29—42, Bucureşti

Bolile, unele ziua, altele noaptea, năpădesc în voie oamenii, aducîndu-le suferinţe pe tăcute (σιγῇ), căci Zeus, înţeleptul, le-a lipsit de glas. Astfel — conchide cu pietate Hesiod — nu e chip să scapi de voinţa lui Zeus" (vs. 105).

Legenda aceasta, de timpuriu îmbinată cu cea a lui Prometeu, dar şi cu cea a primei femei, trimite către un vechi mit „alimentar" a cărui mai durabilă urmă a constituit-o faimosul *pithos*, cu un conţinut ce avea să ducă la o simbolistică progresivă [3]. Mitul e foarte vechi şi face parte dintr-un patrimoniu al legendelor indo-europene din ciclul pe care G. Dumézil l-a numit „de l'ambroisie" [4]. De pildă trimiterea unei creaturi feminine ca soţie unui duşman ar reaminti sosirea lui Vishnu, deghizat, la demoni; pithosul ar fi echivalentul vasului conţinînd nemurirea din Mahâbhârata şi Bhâgavata-Purana [5], iar episodul Pandorei reia pe cel al „logodnicei fatale" deşi s-a văzut în ea şi o imagine umanizată a pămîntului roditor[6].

În linii mari e vorba de o legendă comună tuturor popoarelor indo-europene, pe care M. Guarducci [7] o rezumă astfel:
„Subiectul acestui ciclu este cearta dintrei zei şi demoni cu privire la un aliment care dă nemurirea. Zeii care au reuşit să-şi procure alimentul preţios (cel mai adesea o băutură) şi-l văd răpit de demoni; atunci un zeu deghizat în femeie sau o zeiţă se duce la duşman şi — prin viclenii — parvine să recupereze obiectul litigiului". Pornind de la aceste elemente se poate înţelege mai bine simbolismul pithos-ului Pandorei: el conţinea la origine alimentul preţios răpit zeilor. Conţinutul abstract dat de Hesiod pithos-ului arată că în epoca lui distanţa de mitul primitiv era mare [8].

Dar, puţinele informaţii pe care le avem asupra unor astfel de tradiţii îndepărtate cît şi lipsa unor explicaţii în poemul lui Hesiod au dus pe cercetători să-şi pună o serie de întrebări în legătură cu mitul acesta. Pandora hesiodică, spunea cîndva A. Lesky [9], a adus nu numai oamenilor în genere o mulţime de rele, dar şi filologilor.

De unde vine faimosul pithos? Iată una din primele întrebări pe care şi le-au pus exegeţii mitului acestuia.

Despre pithosul, devenit în mod abuziv „cutia Pandorei" [10], Hesiod nu spune nimic prea limpede; el se mulţumeşte s-o arate pe Pandora

[3] R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève, 1964, p. 71.

[4] G. Dumézil, *Le festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1924.

[5] Cf. M. Guarducci, *Il mito di Pandora*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, III 1927, p. 19—20.

[6] Vezi L. Séchan, *Pandora, l'Eve grecque*, BAGB, XXIII, 1929, p. 5 şi S. M. Adams, *Hesiod's Pandora*, C.R., 1932, p. 193: „The original Pandora is undoubtedly Ge...". Ar putea fi citate echivalente, în afară de poemele indiene, şi în Thrymskridha germanică, în mitologiile celtă, slavă etc. (cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 99).

[7] În *Il mito di Pandora*, p. 14.

[8] Vezi R. Trousson, *op. cit.*, p. 71.

[9] În *Motivkontamination*, Wiener Studien, 1934, p. 22.

[10] După J. E. Harrison, *Pandora's Box*, J.H.S., XX, 1900, p. 99, e vorba de un *pythos* şi nu de o *pyxis*. Primul autor care să vorbească despre o „cutie" a Pandorei a fost Erasmus, reluat de L. G. Gyraldus şi A. Alciatus, iar voga acestor autori pare să fi răspîndit denumirea greşită. Vezi H. Rousseau, *Les métamorphoses de Pandore*, Revue des Sciences Humaines, CIII, 1961, p. 332. După D. şi E. Panofsky (*Pandora's Box*, London, 1956, p. 17), Erasmus ar fi înlocuit pe pythos cu pyxis întrucît ar fi remodelat-o pe Pandora după imaginea Psychei ce avea de dus o pyxis în Hades.

ridicînd cu amîndouă mîinile largul capac al vasului (vs. 94). Dar de unde venea acesta? Îl adusese Pandora cu ea? În general se admite că acel pithos ar fi fost un obiect din casa lui Epimeteu [11]; anume, un pithos întocmai voluminoaselor vase descoperite datorită săpăturilor arheologice din Creta sau de la Troia. Acestea, cufundate în pămînt pînă la o anumită înălţime, slujeau la păstrarea cerealelor sau a vinului [12].

După R. Trousson [13], fără-ndoială Prometeu furase vasul de la Zeus, iar Hesiod nu ar fi menţionat faptul, pur şi simplu pentru că auditorii săi erau la curent cu astfel de povestiri tradiţionale.

Vase de felul acesta aşază şi Homer în lăcaşul lui Zeus, drept reflectare olimpică a unei locuinţe pămîntene (*Il.* XXIV, 522—528). Pithos-urile olimpice, după conţinutul lor, sînt înrudite cu pithosul găsit de Pandora la Epimeteu; iar Zeus, păstrînd într-unul relele şi în celălalt lucrurile bune, le da oamenilor cînd dintr-unul, cînd din celălalt, dar cel mai adesea din amîndouă, amestecînd binele şi răul în soarta oamenilor [14].

Dacă am îmbina cele două versiuni, cea homerică şi cea hesiodică, afirma A. Severyns [15], ar rezulta că ar fi existat o legendă potrivit căreia unul din cele două vase — cel al relelor — ar fi fost răpit din palatul lui Zeus, pentru ca regele zeilor să nu-l poată folosi împotriva oamenilor. Hoţul e uşor de identificat: e Prometeu. Vicleanul personaj ar fi îngropat pithos-ul în casa-i, povăţuindu-şi fratele să-l ţină bine închis.

Dacă pînă acum mitul pithos-ului propriu-zis nu a ridicat vreo problemă mai deosebită (neavînd nici o contingenţă directă cu subiectul urmărit de noi), în schimb, dacă începem să ne întrebăm asupra „conţinutului" său, lucrurile par să se complice cu adevărat.

De bună seamă Hesiod pierduse amintirea tradiţiei „alimentare" a vasului care conţinea *amrta*, alimentul sacru răpit zeilor. Şi-atunci ce se afla în pithos? Numai suferinţe şi griji ca într-unul din vasele lui Zeus, sau bune şi rele ca în amîndouă?

Aici pare a fi, după majoritatea cercetătorilor, punctul de plecare în interpretarea mitului Pandorei. Încă din antichitate s-au pus nenumărate întrebări în privinţa conţinutului pithos-ului. Fiecare interpret a întîrziat asupra lor, fie cu soluţii categorice, fie dînd un caracter enigmatic lucrurilor, ceea ce echivalează în fapt cu a lăsa problema mai departe deschisă.

Nu vom intra în detaliul acestor chestiuni, totuşi nici nu le putem trece cu vederea. Le vom examina prin urmare, în linii mari, spre a putea încerca la rîndul nostru, dacă nu o rezolvare, cel puţin o punere în alţi termeni a problemei. Căci, prin valorificarea sensurilor homerice ale elpisului, pe linia adîncită a conceptului şi a complexităţii funcţiilor lui, am putea încerca un nou răspuns.

---

[11] Cf. L. Séchan, *op. cit.*, p. 12, A. Severyns, *Prométhée héros de conte populaire*, Nouvelle Clio, V, 1953, p. 159, G. Dumézil, *op. cit.*, p. 98, M. Guarducci, *op. cit.*, p. 27, R. Trousson, *op. cit.*, p. 1, Trencsény-Waldapfel, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte*, cap. *Pandora-Mythen*, Budapesta, 1966, p. 58.

[12] Vezi Trencsény-Waldapfel, *op. cit.*, p. 58 şi A. Lesky care vorbeşte despre un pithos aşa cum era el în viaţa cotidiană: „o ladă cu provizii, în care omul păstrează ce-i trebuie pentru viaţă" (*op. cit.*, p. 25), D. şi E. Panofsky, *op. cit.*, p. 7 şi H. Fränkel, *Drei Interpretationen aus Hesiod*, în *Festschrift Richard Reitzenstein*, Göttingen, 1931, p. 17 şi urm.

[13] *Op. cit.*, p. 12. Vezi şi E. Panofsky, *op. cit.*, p. 8.

[14] Cf. Trencsény-Waldapfel, *op. cit.*, p. 58.

[15] În *Prométhée héros de conte populaire*, p. 159.

Ultimul interpret care să fi stăruit îndelung asupra mitului Pandorei, Trencsény-Waldapfel, împarte problemele în legătură cu mitul în trei mari grupe şi anume:

1) Există cercetători care iau în considerare o deteriorare a textului tradiţional, căutînd să-l îndrepte prin corecturi mai mult sau mai puţin îndrăzneţe;

2) alţii care vor să dea valabilitate unei logici ireproşabile;

3) şi, în sfîrşit, o a treia categorie, a celor ce găsesc nepotrivită exigenţa de astăzi a consecvenţei logice într-o povestire arhaică.

În prima direcţie, Ed. Lisco[16], interpret de la începutul secolului, pare să meargă cel mai departe. După părerea sa, Hesiod nu cunoştea nici numele Pandorei, nici motivul pithos-ului. În *Lucrări şi Zile* s-ar repeta în esenţă doar mitul misogin al *Teogoniei* despre prima femeie, prototipul mitologic al soţiei dăunătoare vieţii bărbatului. Numai ulterior s-ar fi adăugat de către un interpolator o altă poveste, în care nu mai e vorba despre prima femeie, ci despre o ,,anumită femeie'' care ar fi deschis capacul pithos-ului. Mai tîrziu s-ar fi adăugat la această interpolare o alta, şi anume atît de stîngaci, încît din însăilarea a două povestiri care nu se potriveau, sfîrşitul primei şi începutul celei de a doua ar fi căzut. În final, Lisco consideră că ar fi inutil să se caute o consecvenţă într-un text atît de contaminat. Deşi Lisco îl urmează în principal pe prestigiosul Kirchhoff[17], Trencsény-Waldapfel manifestă rezerve faţă de o asemenea critică radicală.

Wilamowitz[18] a afirmat de asemenea, în comentariul său, caracterul lacunar al relatării hesiodice, îndărătul căreia trebuie să fi stat o expunere amănunţită.

Tot în legătură cu caracterul lacunar al mitului, F. Teggart[19] pretindea că versurile 90 şi 94 dau impresia a fi prescurtarea unei povestiri ce nu avea nimic de a face cu Prometeu şi Pandora, în vreme ce J. Kühn[20], mai puţin radical, admite că povestea Pandorei e rotunjită în ea însăşi şi că Hesiod adaugă povestea cu pithosul pentru că voia să facă lămurită printr-un singur exemplu comportarea aducătoare de rău a femeii.

Pe linia interpretării ce caută să dea valabilitate unei logici ireproşabile, se înscrie exegeza franceză încă din 1909, prin articolul lui P. Girard[21] despre mitul Pandorei. Poziţia sa fermă în interpretarea mitului, deşi avea să fie sistematic contestată de P. Waltz[22] în anul următor, în aceeaşi revistă, a fost urmată de nenumăraţi cercetători.

Ceea ce arăta Girard, în primul rînd, era că elpis, rămînînd închisă în pithosul din care scăpaseră toate relele, reprezintă un *bine*. Apoi, el explica prezenţa ei printre rele prin faptul că pithosul conţinea şi lucruri bune şi rele. Înţelepciunea ţărănească a lui Hesiod n-ar fi putut vedea

---

[16] *Quaestiones Hesiodeae criticae et mythologicae*, Göttingen, 1903, p. 27–38.

[17] *Hesiodos Mahnlieder an Perses*, 1889.

[18] U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Hesiodos Erga*, 1928, p. 51.

[19] *The Argument of Hesiods Works and Days*, Journal of the History of Ideas 8, 1947, p. 48 şi urm.

[20] *Eris und Dike. Untersuchungen zu Hesiods Erga*. Würz. Jahrbuch. f.d. Altertumswissenschaft, 2 1947, p. 269.

[21] *Le mythe de Pandore dans la poésie hésiodique*, REG, 1909, p. 217–230.

[22] *A propos de l'Elpis Hésiodique* REG, 1910 XXIII, p. 49.

speranța, în mijlocul primejdiilor ce-l amenințau pe om, decît ca pe o binefacere. Pentru a dovedi că elpis e un bine, Girard invocă, în afara a două versuri din Hesiod însuși (498 și 500), texte din Semonide din Amorgos (fr. I vs. 6), din Teognis (1135), Pindar, Eschil. Dacă în două din aceste pasagii nu poate fi nici o îndoială că elpis e un bine, în schimb, pentru marea majoritate a lor dovezile aduse nu ar fi suficiente, după P. Waltz[23].

Pentru acesta din urmă, elpis nu e încă speranța cea bună, ci doar o îngrădire a neutrului *așteptare*, un soi de preștiință a destinului de neînlăturat al omului.

Prin urmare, speranța ca prevedere a inevitabilului sfîrșit e mai degrabă un rău; iar Zeus i-ar fi cruțat pe oameni de răul acesta sugerînd Pandorei să închidă vasul în clipa în care *elpis* era la gura lui. Iată părerea net opusă a lui P. Waltz care e și cea a lui O. Gruppe, exprimată doar cu cîțiva ani în urmă [24]. Pentru acesta din urmă Pandora și pithosul pe care-l deschide ar simboliza erorile și relele cărora omul le cade victimă. Primele desemnate colectiv prin termenul de *elpis* rămîn în vas, în vreme ce următoarele scapă, împrăștiindu-se pe pămînt.

Dar să revenim la cea de-a doua afirmație a lui P. Girard, cum că prezența speranței printre rele nu se poate explica decît prin faptul că pithosul conținea și lucruri bune și rele [25]. În sprijinul ei Girard invocă textul lui Babrios și cel al lui Philodem, filozoful epicurean de la începutul secolului I î.e.n.

În fabula transmisă sub numele lui Babrios e vorba de un pithos conținînd numai lucruri bune. Ele își iau zborul, ca și în mitul hesiodic, urcîndu-se la cer, în vreme ce speranța rămîne mai departe închisă [26].

În schimb la Philodem (în *Despre pietate*) vasul deschis de Epimeteu (iar nu de Pandora) conținea numai rele (πίθος τῶν κακῶν). Prin urmare, Girard trage concluzia că în pithos-ul hesiodic bune și rele se aflau amestecate laolaltă. Că ar fi fost așa, o poate confirma și o epigramă din *Antologia Palatină*, atribuită lui Makedonios. Totuși nu reiese nicăieri în Hesiod că pithosul închidea amestecate și bune și rele, se opune P. Waltz. Iar Girard ne rămîne dator cu o lămurire, va relua după mai bine de 50 de ani problema Trencsény-Waldapfel: „de ce Hesiod ne vorbește numai de rele și despre unicul bun rămas, speranța?"

La părerea lui Girard că speranța e un bine, s-au alăturat o serie întreagă de cercetători. Dintre ei, L. Séchan,[27] de pildă vorbește „de la

---

[23] Raliat la părerea lui Albert Lebègue din *Notes de mythologie grecque* (Annales de la Fac. des lettres Bordeaux, 1885, p. 244) după care speranța e un rău.

[24] În *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, vol. II, München, 1906, p. 1024—1025. La fel și G. Gadamer, *Prometheus und die Tragödie der Kultur*, p. 77 și K. von Fritz, *Pandora, Prometheus, and the myth of the ages*, Rev. of Religions, 1947: „But the melancholy observation could hardly fail to be made that this one good that remains is a precarious good, since hope is often deceptive. From this observation it is not very far to the suspicion that hope might not be a true good after all, but rather an evil, since it deceives man about his real position in the world. In this way hope could get into the box of evils".

[25] Și că speranța e deci un bine. E și părerea lui J. Weizsäcker art. *Pandora*, din W.H. Roschers *Ausführliches Lexikon der griechischen u. römischen Mythologie*, t. III, Leipzig, 1847—1902, p. 1520—1530.

[26] Încă din secolul trecut, în *Parerga și Paralipomena*, Schopenhauer era de părere că legenda e rău înțeleasă și interpretată încă de Hesiod. Pithos-ul nu conținea decît lucruri bune!

[27] *Pandora, l'Ève grecque*, p. 14.

consolation de l'espérance", iar F.G. Welcker de un bine de care Zeus ne-ar fi privat [28].

Contra acestora, așa cum am văzut, P. Waltz, care-l continuă pe A. Lebègue, demonstrează că elpis e o „preștiință" a destinului și deci un rău de care zeii ne-au cruțat, lăsîndu-l închis în pithos. Departe ca elpis să se identifice cu speranța, tocmai prin reținerea ei ca prizonieră, zeii ne îngăduie încă să sperăm. Dacă Zeus ar fi acordat oamenilor prezența acelei elpis-preștiința, viața le-ar fi devenit de netrăit căci n-ar mai fi avut înaintea lor decît nenorocirea implacabilă.

Pe aceeași linie, da rcu mici modificări, apar și interpretările lui P. Mazon [29], R. Schaerer [30] și R. Trousson [31].

Pandora a răspîndit relele în lume, spune Mazon, și a așezat speranța printre muritori. De atunci, oamenii lucrează și trudesc, jucării ale unei iluzii care le răpește perspectiva destinului ce-i așteaptă pe toți : suferințele și moartea. Într-un anumit sens, ea e încă un bine la Hesiod : „c'est parce qu'ils ignorent l'avenir, c'est parce qu'ils peuvent toujours espérer que les hommes arrivent à supporter la vie de labeur et de misère que le Ciel leur a faite. Mais, en réalité ce bien n'est qu'un bien illusoire, un appât par lequel les hommes sont pris au piège de la vengeance divine".

Pentru R. Schaerer speranța e, dacă nu un rău, cel puțin însoțitoarea inevitabilă a relelor. Acestea, ieșind din pithos, dau năvală asupra oamenilor neputincioși care au în stăpînire doar speranța. Dar *elpis* fiind un bine amăgitor (deci tot un rău) nu le aduce altceva decît o perspectivă întîrziată a morții, o îndepărtare vremelnică de continua obsesie a sfîrșitului.

Un alt interpret pe linia celor de mai sus e și H. Türk [32] care are meritul de a fi reunit și comentat seria impresionantă de interpretări ale mitului pînă la vremea sa. El semnifică elpis-ul ca speranță și teamă și ar vrea, invocînd pe Goethe, s-o vadă respinsă din punct de vedere al omului prometeic.[33] Explicațiile sale vor să dea mitului o unitate logică necondiționată : speranța e un rău, ca și celelalte lucruri din pithos, și după cum eliberarea lor e o descătușare a blestemului, așa închiderea ei e o blocare a efectului nefast. Prin faptul că speranța rea, amăgirea, rămîne din fericire închisă în pithos, ea lasă liberă oamenilor ascensiunea către o existență mai înaltă și firească. Această frumoasă interpretare, comen-

---

[28] În *Griechische Götterlehre*, vol. I, p. 758 și 765—768. Pentru alții, dacă Pandora închide pithosul și vrea să păstreze speranța prizonieră înseamnă că ea vrea ca de atunci încolo să domnească desperarea : M. Croiset, *Le mouvement religieux en Grèce du 8-ème au 6-ème siècle av.n.è. Le mythe de Pandore*. Revue des Cours et Conférences, 1914, p. 65—71 ; S.M. Adams, *Hesiod's Pandora* C.R., 1932, p. 193—196.

[29] Nota la Hesiod, p. 72.

[30] *L'Homme antique et la structure du monde intérieur*, Paris, 1958, p. 74.

[31] *Op. cit.*, p. 71. Urmează întocmai pe Waltz și Mazon.

[32] *Pandora und Eva. Menschwerdung und Schöpfertum im griechischen und jüdischen Mythus*, Weimar, 1951.

[33] Vezi și F. Martinazzoli : *Lo sdoppiamento di alcuni concetti morali in Esiodo e la* ΕΛΠΙΣ, Stud. Ital. Fil. Class., XXI, 1946, p. 15 : pentru el elpis e : „*il timor del futuro*, l'unico tra gli affani che avrebbe potuto esser utile all'umanità, ma che l'umanità — sventata e cieca — non possiede o non possiede abbastanza, quanto Esiodo vorrebbe. Amara ironia, ch'è prettamente esiodea".

tează A. Lesky[34], are singurul dezavantaj : de a nu fi cu putință în legătură cu versurile lui Hesiod [35]. Din toate aceste ,,gînduri adînci" nu se află însă nici un cuvînt la poetul din Askra, iar cu logica povestirii, continuă Lesky, se ajunge abia acum în impas : neîndoielnic omenirea în cea mai mare parte a ei e dominată de o astfel de speranță. Cum acționează însă elpis din conținătorul în care e închisă?

Ce vastă margine de arbitrar își rezervă aplicarea aparent consecventă a logicii, acolo unde e vorba de interpretarea unui text arhaic, se poate vedea cel mai bine, după Trencsény-Waldapfel, la H. Fränkel [36]. Iată ce înseamnă după acesta faptul prizonieratului speranței.

În imaginea homerică ieșirea din vasul de provizii era desigur identică cu realitatea împlinirii ; iar cu speranța pe care Hesiod o vede ca o ,,iluzie goală" (498) sînt vizate dorințele și nostalgiile care nu se împlinesc niciodată. În timp ce toate relele se avîntă după voia lor spre a se realiza, speranței îi este luat darul realizării. Atunci cînd încearcă să treacă pragul spre realitate, cade asupra ei capacul și rămîne închisă. După Fränkel speranța care rămîne în vas exprimă dorința care nu se împlinește niciodată. Prizonieratul speranței și eliberarea relelor sînt acte complementare. Înainte nu exista decît fericire fără dorință, acum însă există dorințe neputincioase și nefericirii de orice fel îi e dată o deplină putere să ne lovească. Răul, cînd își face apariția, vine pe tăcute ; el n-are nevoie de cuvinte spre a se anunța și justifica. Speranța însă — și așa trebuie întregită aici prin contrast — e numai un gînd interior, o spusă (comp. λόγος) plină de sens, doar înștiințare și lămurire a dorințelor, dar fără capacitatea acestora de a deveni reale (comp. ἔργον).

Iată dar — am putea spune comentîndu-l pe Fränkel — o speranță care e totuși *gîndită*, care are un caracter reflectat, de spusă către sine a omului, în vreme ce răul are un caracter irațional. Speranța ca gînd pare așadar un bine prin contrast. Dacă nu rațională, în interpretarea lui Fränkel, ea ne apare totuși ca ceva de ordinul gîndului și al reflexiunii.

Un gînd asemănător e valorificat de Kerschensteiner (p. 161 și urm.) : ,,Speranța tinde către lumină, dar se oprește în pragul eficienței fără să se realizeze".

Trencsény-Waldapfel respinge însă interpretarea lui Fränkel. Oricît de plăcută poate fi o asemenea suită de idei, ea constituie totuși, după părerea sa, un exemplu izbitor pentru cît de mult se poate rătăci o interpretare de text în direcția unei omiletici profane.

Unele exagerări apar și la E. Schwartz [37], care crede că la Hesiod, ca și în fabula esopică din prelucrarea tîrzie a lui Babrios, s-ar fi găsit βίος în pithos, adică tot ceea ce au nevoie oamenii pentru întreținerea vieții. Prin urmare, femeia, ridicînd capacul, ar fi scăpat toate cele bune, rămînînd închisă doar speranța. Nicăieri n-ar fi spus că ,,boala" și ,,truda" ar fi venit peste oameni din vasul deschis de femeie. Cu îndreptățită ironie observa E. Meyer [38] că o asemenea reconstituire ar fi încă mai bună decît povestirea lui Hesiod, dar din păcate ea nu e de găsit la poetul din Askra.

---

[34] În *Motivkontamination*... p. 22.
[35] Vezi recenzia lui Lesky la cartea lui Türk în Gnomon, IX, 1933, p. 172 și urm.
[36] *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, p. 131.
[37] E. Schwartz (134—148). V. Tr.-W.
[38] E. Meyer, *op. cit.*, p. 72.

Înainte de a trece la o a treia categorie, a celor ce găsesc nepotrivită exigența de astăzi a consecvenței logice într-o povestire arhaică, amintim pe doi dintre cei mai importanți comentatori, care ajung însă — cam în aceeași perioadă de timp — la opinii total opuse. E vorba de Wilamowitz-Moellendorf [39] și T. A. Sinclair [40]. Pentru primul intenția legendei era să arate că speranța a rămas printre oameni. Ea îi va amăgi adesea, dar chiar și atunci ea reprezintă o „mîngîiere" fără de care nu se poate trăi. Sinclair crede dimpotrivă că speranța a rămas închisă pentru că e o binefacere care e interzisă oamenilor. Situația lor e desperată, neputîndu-se aștepta la altceva decît să-și cîștige pîinea cu sudoarea frunții.

Cel mai de seamă interpret din cadrul celei de-a treia categorii e fără-ndoială Albin Lesky. Chiar dacă se înscrie, pînă la un anumit punct, pe linia celor ce urmăresc o consecvență logică perfectă, istoricul din el sfîrșește totuși prin a considera că mitul Pandorei nu e pur, iar consecvența logică nu se poate obține decît prin împletirea a două legende.

Lesky consideră speranța drept un bine. Pentru el este cît se poate de discutabil faptul de a face pe Eschil primul interpret greșit al lui Hesiod [41]. Prometeu, în piesa cu același nume, (250) sădește în oameni ca φάρμακον al vieții lor τυφλαὶ ἐλπίδες în sensul unui bine, căci ele fac cu putință, în existența chinuită a omului, trăirea mai departe. A. Lesky e de părere că autorul lui *Prometeu* nu poate fi pus în opoziție cu Hesiod, dar că ar fi de considerat și la acesta din urmă speranța drept un bine consolator rămas omului în nesfîrșita-i mizerie.

Dar cu un asemenea răspuns nu se ajunge la o rezolvare. „Cu intelectul n-o scoatem la capăt" [42] afirmase cîndva însuși Wilamowitz. Lesky se vede nevoit să dea o soluție în afara mitului hesiodic. Pentru el e limpede că în povestea Pandorei *s-au încrucișat două motive*. E vorba în primul rînd de recipientul relelor cărora Pandora urmează să le dea drumul, dar există la bază și reprezentarea unui conținător ce închide în el lucruri bune: pithos-ul acela care în viața cotidiană reprezintă o ladă de provizii în care omul păstrează cele necesare vieții. Printr-o reunire a ambelor serii de reprezentări, pe care Lesky nu o poate desemna altfel decît drept o *contaminare*, s-a născut forma stranie, logic de nedezlegat, a poemului hesiodic.

Și Lesky pune în joc acea fabulă a lui Babrios, potrivit căreia Zeus închisese într-un pithos toate bunurile. La ridicarea capacului ele își iau zborul rămînînd închisă numai *elpis*. Acum omul se poate lăsa mîngîiat de făgăduințele ei. Faptul că această povestire figurează în Babrios nu e un motiv pentru Lesky de a o lăsa de-o parte drept un bun tardiv. El presupune dintru început, într-o culegere de acel soi, că există ceva vechi lîngă ceva nou. În acest context ar căpăta semnificație și un loc din Teognis întrucît, chiar dacă acolo nu revine motivul pithos-ului, se istorisește totuși ceva despre speranță care a rămas pe pămînt ca unic bun. Desfășurarea e perfect paralelă: singură Elpis zăbovește ca zînă bună printre oameni, în vreme ce toate celelalte, Pistis etc. s-au înălțat în Olimp. De atunci lucrurile stau prost în lumea aceasta; numai speranța ne-a rămas

---

[39] *Hesiodos Erga*, p. 51.
[40] *Hesiod, Works and Days*, 1932, p. 14.
[41] A. Lesky, *Motivkontamination*...
[42] V. *Hesiodos Erga*, p. 51: „Mit dem Verstande kommen wir nicht durch".

spre a ne păstra în ea. Speranța un bine și întîrzierea ei printre oameni o binecuvîntare, așa vede Lesky această reprezentare, care s-a încrucișat la Hesiod cu cealaltă, a pithos-ului relelor.

Încă P. Friedländer [43] presupusese îndărătul lui Hesiod o concepție mai veche, în care conținutul pithos-ului era alcătuit doar din lucruri bune, concepție ce se apropie de cea a lui Lesky cu contaminarea celor două motive. A încerca restabilirea amănunțită a unei asemenea expuneri ar fi — potrivit lui Lesky — un joc inutil; totuși cu locul homeric (Il. 24, 527) în care e vorba de cei doi pithoi din palatul lui Zeus, unul cu bune și altul cu rele [44], s-ar putea obține cel mai îndepărtat punct de plecare al celor două fire ale tradiției motivelor, împletite laolaltă de Hesiod.

Ideea că poetul ar fi unit povestiri diferite într-un mit e acceptată și de Otto Lendle [45]. Pentru el legătura pithosului trebuie făcută cu necesitatea de a munci, din prima parte a poemului, și nu cu legenda femeii originare. Faptul că vasul era plin de rele și-ar găsi chiar o justificare: Perses trebuia scos din inacțiune și deci nu era cazul ca pithosul să conțină lucruri bune. În schimb trebuia să închidă speranța ca un rău, dar nu ca un rău de la sine ci unul în puterea omului. Cu acest mit, Hesiod ar fi vrut să vorbească direct fratelui și tovarășilor săi de aceeași mentalitate, îndemnîndu-i să nu se bizuie pe speranța goală.

La Lendle pithos-ul devine, prin urmare, un element moralizator. Totul se va reduce la o funcție protreptică și educativă: muncește fără speranță, căci e amăgitoare. Există și o altă față a ei; dar în legătură cu aceasta e chipul ei rău.

În afara unor asemenea soluții categorice, sînt de găsit și unele păreri oscilante, nesigure, ale acelor interpreți ce șovăie în a da o rezolvare, sau pur și simplu nu înțeleg ce a vrut Hesiod cu mitul acesta. „I must confess that I am still unable to understand Hesiods ideea that Hope remained in Pandora's jar", afirmă Fr. Solmsen. Sau, iată-l pe W. Nestle declarînd în cartea sa *Vom Mythos zu Logos*: „Die Stelle mit der Elpis Erg. 96 f. gestehe ich nicht erklären zu können".

Deși prin această trecere în revistă a celor mai de seamă exegeți ai mitului am relevat adesea unele puncte de vedere ale lui Trencsény-Waldapfel, le vom relua în încheiere, spre a pune accentul pe interpretarea finală. Procedăm astfel întrucît una din ideile, pe care le emite cu acest prilej, ne va oferi ulterior un punct de plecare în legătură cu o nouă problemă, pe care o vom numi a „speranței hesiodice retrospective" și pe care o vom deriva dintr-o anumită viziune a „timpului ciclic", proprie poetului din Askra.

Pentru Trencsény-Waldapfel va rămîne caracteristică, în ultimă instanță, stăruința speranței, în ciuda tuturor dezamăgirilor [46]; așa cum într-un mit arab ramura de mirt verde era singura care să amintească de paradis. Hesiod nu putea valorifica speranța decît în felul acesta și anume

[43] *Herakles*, 1907, p. 39 și urm.

[44] De cele două vase amintește și Picard, în *Le péché de Pandora*. Acceptînd reunirea lor într-un singur motiv la Hesiod, el dă explicații asemănătoare, atribuind însă mitului o origine pregreacă.

[45] Otto Lendle, *„Die Pandorasage" bei Hesiod*. Textkritische und motivgeschichtliche Untersuchungen, Würzburg, 1957.

[46] *Op. cit.*, p. 74.

arătînd că ea stăruie în ciuda tuturor dezamăgirilor. Chiar în situația atît de greu de îndurat a vîrstei de fier, elpis e cea care-l consolează pe poet cu gîndul unui viitor mai bun și tot ea dă plugarului gîndul reușitei în ciuda greutăților; numai că omul nu trebuie să se sprijine doar pe ea (v. 498—500).

★

După această lungă trecere în revistă a principalelor interpretări aduse mitului Pandorei, cît și a nesfîrșitelor discuții contradictorii pe care le-a ridicat, în cadrul lui, conceptul de *elpis*, observăm că, în fapt, întreaga complexitate a problemei s-ar putea reduce la numai cîteva întrebări privind îndeosebi *echivocul* conceptului. Iată-le:

De unde vine faimosul pithos? Și ce conținea el în fapt? lucruri bune, rele, amestecate? Iar dacă în pithos se găseau numai rele, cum se face că se afla printre ele speranța?

Faptul că relele au zburat afară, iar ea a rămas înăuntru, la gura pithos-ului, e un rău sau un bine?

Dar la urma urmei ce e *elpis* însăși, e un lucru *bun* sau unul *rău*?

În ultimă instanță, pentru majoritatea interpreților, problema a ajuns să se închidă în simpla formulare a acestei din urmă întrebări: este speranța un *bine* sau un *rău*? Căci, mai ales în funcție de răspunsul dat acestei alternative s-au împărțit exegeții mitului (după cum s-a văzut) în două tabere opuse.

Dar, fie că s-a pus în joc întreg arsenalul unor instrumente filologice, care să împlinească textul în căutarea unei consecvențe logice, fie că s-a recurs la schematizarea lucrurilor prin simpla punere a problemei în termeni de etică (bine/rău), nu s-a putut ajunge la o soluționare a ei. Căci unii cercetători, luînd prea în serios așa-zisul caracter lacunar al textului, ori efortul de validare a unei logici „ireproșabile", se opresc de fapt la litera legendei și ajung astfel să se încurce în chiar datele ei. Dar nici înverșunarea altora în a pune accentul pe calificarea bună ori rea a speranței, nu poate fi în măsură — așa cum vom vedea — să pună ordine în lucruri.

Prin urmare, fie într-un caz, fie în celălalt, problema continuă să rămînă deschisă. Și, în ciuda atîtor prestigioase încercări de soluționare, concluzia pesimistă [47] lansată de un Wilamowitz, stăruie încă.

Dar iată că îndelunga noastră întîrziere în examinarea, pînă la detaliu, a problemelor pe care le ridică conceptul de elpis în legenda Pandorei ar putea să-și obțină justificarea.

Vom încerca la rîndul nostru, dacă nu o rezolvare, cel puțin o punere în alți termeni a problemei.

Oricum, soluția mitului va trebui căutată altundeva decît în detaliile lui exterioare și fără-ndoială dincolo de formula simplistă — un bine/ un rău — sub care s-a dat seama de atîtea ori de conceptul elpis. În ultimă instanță, nu calificarea drept bună ori rea a speranței are importanță și nici măcar faptul de a o considera drept „iluzie amăgitoare", ci *relevarea funcțiilor ei*. Numai o totală punere în lumină a mănunchiului de funcții

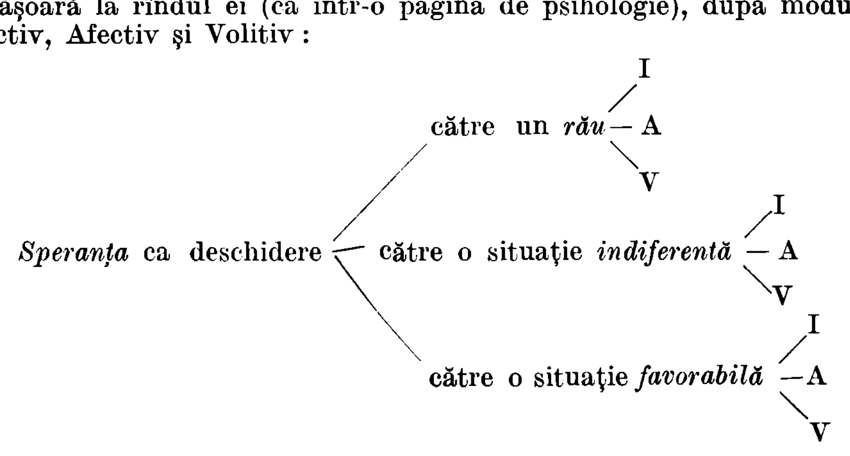
---

[47] „Mit dem Verstande kommen wir nicht durch".

proprii speranței ne-ar putea demonstra că nu avem de-a face, în cazul acesta anume al mitului Pandorei, cu un concept schematic, univoc, ci — ori cît de ciudat ni s-ar părea — cu unul de *o neașteptată complexitate*. Și-atunci, cum și-ar putea afla rezolvarea echivocul acela obsesiv al speranței, dacă nu pe linia adîncită a conceptului, prin cufundarea în bogăția sa originară? Cu alte cuvinte, va fi necesară o deplasare a accentului pus de obicei pe *natura* speranței către *funcțiile* ei. Intenționăm ca printr-o valorificare a sensurilor homerice ce ne redau un orizont unitar al conceptului de speranță, dar totodată o mare diversitate a funcțiilor lui semantice, să sugerăm o nouă structură mitului, mult mai plină și mai densă.

Dar să reluăm deocamdată, în cîteva cuvinte, termeni care ne rețin la Homer [48].

Conceptul homeric al speranței ne apare ca un fenomen originar complex care, întocmai lui *thaumazein*, poate determina o întreită deschidere a vieții sufletești și spirituale : către o situație *favorabilă* (cum a sfîrșit prin a fi speranța la moderni), către o alta *indiferentă* (neutră), în sfîrșit către o a treia, la care ne-am aștepta cel mai puțin : către un *rău*. Iar fiecare din aceste accepții ale ramificației tripartite (Rău-Neutru-Bine) se desfășoară la rîndul ei (ca într-o pagină de psihologie), după modul Intelectiv, Afectiv și Volitiv :



Așadar, ființa întreagă a omului, rațională și afectivă, se poate manifesta prin conceptul homeric al speranței.

În consecință, o soluționare a problematicii mitului Pandorei nu era de încercat decît ținîndu-se seama de o asemenea *complexitate* a unui concept, ce totalizează pur și simplu ființa umană. E limpede, deci, că nereușita exegeților în a da o rezolvare e determinată în primul rînd de o nesocotire a conceptului. El trebuia integrat în altă viziune decît cea a simplității afective și cercetat la nivelul de adîncime al situației lui originare. Oprindu-se la litera legendei, ori invocînd o speranță simplificată, univocă, fără o cufundare în bogăția primordială a conceptului, exegeții mitului Pandorei au rezolvat fie în mod simplist (speranța e un bine? e un rău?) fie enigmatic (oare ce a vrut Hesiod?).

Or, e de la sine înțeles că nu se poate opera cu o formulă schematică de tipul bine/rău asupra unui concept de complexitatea celui valorificat

---

[48] Într-un prim capitol al unei lucrări cuprinzătoare despre „elpis", am dezvoltat pe larg cele de mai jos.

de noi. Iar o a doua confuzie constă în faptul că acest tipar etic anume nu era de natură să fie aplicat conceptului de speranță homeric sau hesiodic, întrucît el aparține abia lumii postclasice sau creștine. O asemenea perspectivă invocată de exegeza modernă e în chip evident inadecvată și nu poate determina decît o falsificare în înțelesul lucrurilor.

Oricum, nu avem dreptul să punem accente moderne unor situații proprii lumii homerice. Iată poate greșeala de interpretare care rezultă din nesocotirea conceptului : s-au emis judecăți asupra unui concept originar, punîndu-se în joc elemente de rezolvare derivate.

Este neîndoios că nu se poate aduce o soluționare în problematica unui concept antic privindu-l din unghiul unei perspective moderne. Astfel s-a ajuns la concluzii deformante, pe baza conceptului unei speranțe univoce : fie dorință a binelui, fie amăgire, care e înțeleasă ca un rău.

În interpretarea noastră însă (care ține seama de caracterul de plinătate al conceptului tradițional) dacă speranța e o deschidere către un bine, atunci ea nu e dorința simplă a binelui pe cale afectivă, ci e vorba de o atitudine complexă a omului : binele e *dorit*, *gîndit*, *voit*, *planificat*. Iar dacă punem în discuție răul, atunci e un rău *direct* și nu unul indirect. Pe cînd în interpretarea obișnuită a speranței ca rău, supremul rău e îndulcit, e o iluzie a binelui („speranța amăgitoare!"), un soi de bine travestit. În analizele noastre deci „deschiderea către un rău" are cu totul altă semnificație, fiind o deschidere directă, fără intermediul iluziei[49].

În sfîrșit, spre a putea ieși din impasul la care ne-a dus „echivocul" unor astfel de concluzii deformante, nu ne rămîne decît să punem în joc bogata structură a conceptului de speranță, și o vom face pornind de la nivelul de adîncime al unei situații originare. Căci speranța nu e un concept de la sine înțeles în gîndirea greacă, și tocmai această diversitate de sensuri ne duce înapoi către un orizont unitar, către stratul adînc al unui demers fundamental al omului.

Așa cum arătam într-un capitol anterior al lucrării amintite, pînă și nesiguranța atestărilor lingvistice din jurul rădăcinii *elp-* a conceptului, poate lăsa loc presupunerii unei ascendențe legate de o funcție spirituală, e adevărat elementară, totuși definitorie pentru om : *trezirea la viață*, în sensul *deschiderii unui orizont*. Chiar rostirea radicalului *elp-* ne părea, prin simpla natură onomatopeică, ca o *pîlpîire* de viață (vezi lat. *palpitare*), un adevărat fonem al vieții ce stă să se deschidă. Identificam în „elp-ul" acela nu doar o simplă intrare a omului în starea de veghe, de trezie, ci o tresărire fundamentală de viață.

Este aci ceva de dinainte de *thaumazein* ; căci mai înainte de a te mira sau de-a fi uimit („admiration" la Descartes), în fața obiectului, trebuie să te deschizi către el. Iar o asemenea deschidere e fundamentală spiritului și într-un sens vieții. Nu e neapărat o deschidere către bine (cum a sfîrșit prin a fi speranța la moderni, o simplă „emoție" printre altele), ci o deschidere nedeterminată.

Iată ce rămîne de fapt în pithos-ul Pandorei după ce toate relele și-au luat zborul : tocmai *demersul acela originar* exprimînd *deschiderea fundamentală a ființei umane* către viață și faptă.

---

[49] Fapt care ne-a obligat dealtfel să atribuim verbului speranței, în asemenea cazuri, echivalențe pur și simplu antinomice.

Şi chiar rămînerea speranţei în stratul *ultim* al lucrurilor pare solidară cu sugestia cuvîntului de a denumi un demers originar. Pandora nu va lăsa capacul nici peste speranţa de bine, nici asupra celei amăgitoare (rea), ci ea va reţine în pithos un simplu act de viaţă : tresărirea originară a vieţii spiritului. Nimic altceva decît deschiderea pură şi simplă, care fie că va urma să trimită către un bine, fie către un rău, e totuşi ceva ,,bun'', ca fiind de esenţa vieţii spirituale.

Întreaga bogăţie a conceptului homeric se poate astfel sedimenta în legendă. Căci ceea ce rămîne în pithos e ceva de ordinul *întregului*, în măsură să refacă întreg conţinutul de lucruri bune sau rele. Din ceva firav, rezidual, se poate reface întreg destinul omului : fie ca fiinţă tragică, ce are conştiinţa răului, îşi acceptă destinul rău, e conştientă de el, fie ca fiinţă optimistă, apolinică, biruitoare.

Acest ultim strat rămas în pithos, *elpis*, poate deci reface totul : fie soarta omului de a fi lovit de rele, fie cea de-a triumfa asupra răului. Şi chiar dacă deschiderea aceea de viaţă ar ajunge să sfîrşească în deznădejde, e tot un bine căci orice deschidere e mai bună decît o blocare a fiinţei umane.

Interpretarea noastră dă, prin urmare, ,,restului'' din pithos un caracter de plinătate. Nu rămîne ceva rezidual, ci un act de viaţă în măsură să reintegreze totul şi pe linie întunecoasă şi pe linie luminoasă. În fapt noi nu facem altceva decît să umplem cutia Pandorei cu ambivalenţa aceasta. Căci nu condiţia de ,,rest'' contează, şi nici calificarea univocă a speranţei către care trimitea acea perspectivă anacronică asupra lucrurilor.

Putem afirma acum că speranţa nu e un concept de la sine înţeles în gîndirea greacă. Abia prin relevarea funcţiilor ei a putut fi valorificată acea structură complexă în măsură să totalizeze fiinţa umană. Căci speranţa e însuşi omul : fie conştiinţa lui catastrofică, fie afirmarea lui activă, pînă la triumf.

Într-o asemenea concepţie, am putea spune că omul este o *fiinţă elpidică*; nu în sensul că ,,speră'' (aşa cum se spune că este o fiinţă raţională), ci în sensul *că-şi deschide un orizont*. Înainte de a fi fiinţă raţională e o fiinţă ,,orizontică''. Iată o adevărată definire a omului ce s-a şi dat desigur.

Dar speranţa greacă mai arată că deschiderea, aparent către viitor, poate fi şi către prezent sau chiar trecut. În sensul acesta *fiinţa elpidică* spune mai mult decît ,,fiinţa = către viitor'', căci omul evocă şi rumegă trecutul — aşa cum arătăm în lucrarea noastră — la fel de mult pe cît trăieşte în viitor sau prezent.

Şi iată că în felul acesta, deplasînd accentul de pe natura speranţei pe funcţiile ei, ajungem să punem în discuţie o adevărată problemă de antropologie. Căci nu speranţa interesează în ultimă instanţă, ci *omul elpidic*. Şi astfel mitul se înnobilează. Enigma care s-a propus cititorului ar putea deveni o pagină adînc semnificativă din punct de vedere al vieţii spirituale greceşti.

O asemenea ,,soluţie'' le anulează în fapt pe toate celelalte. Nimeni nu are dreptate. Căci dezlegarea mitului nu e dată la nivel sentimental sau antropologic comun, ci la un nivel antropologic adînc, cînd omul şi spiritul îşi fac intrarea în lume.

În acest sens se poate vorbi de *gravitatea* conceptului antic de speranță și chiar a speranței hesiodice din pithos-ul Pandorei, față de *ușurătatea* unei simple emoții reziduale, care putea lesne fi trecută pe lista relelor cuprinse în pithos.

Chiar dacă Hesiod nu s-a gîndit la sensul acesta grav al conceptului de elpis, ar fi de neînțeles că a făcut din el un ,,principiu'' care să țină în cumpănă toate relele, dacă nu l-ar fi simțit drept un univers de *posibilități*.

S-ar putea spune, în această perspectivă, că ceea ce rămîne în pithos, după ce s-au răspîndit în lume toate relele, este un pithos încă. Căci după ce s-a golit, pithosul a rămas totuși plin, așa cum omul care a pierdut tot păstrează încă tot omenescul lui.